

# La *resolutio* como método de la metafísica según Cornelio Fabro*

*Jesús Villagrasa, L.C.*

*La actualidad del pensamiento de Cornelio Fabro*[1] es la de los filósofos esenciales: «los pensadores originales, o sea, creativos (Heidegger los llama "esenciales ") son los "resolutivos" de los problemas, o sea, los "buscadores del fundamento»[2]. Estos filósofos son inactuales[3]; o quizás mejor, son los cultores de una verdadera *philosophia perennis*, los que captan esos puntos nodales del filosofar que los estudiosos encuentran *siempre* actuales.




Con ocasión de su LXXX natalicio, Fabro ha delineado un recuento de su itinerario intelectual y ha señalado tres puntos nodales o direcciones fundamentales de investigación a las que había intentado mantenerse fiel a lo largo de casi medio siglo: «1ª la profundización de la noción *metafísica* de participación; 2ª La determinación de la esencia *metafísica* del principio moderno de inmanencia como "ateísmo radical"; y 3ª la recuperación del realismo clásico-cristiano en el existencialismo *metafísico* de Kierkegaard frente al antropologismo ateo de la inmanencia moderna»[4].

---

* Traducción de NELSON MECHÁN ZURITA del original J. VILLAGRASA, *La resolutio come metodo della metafisica secondo Cornelio Fabro*, «Alpha Omega», IV (2001), pp. 35-66.

[1] Este ha sido el título del Simposio celebrado en el Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, el 4 de abril de 2001, en el que el autor ha presentado de forma oral los contenidos principales del presente artículo.

[2] C. FABRO, *La determinazione dell'atto nella metafisica tomista*, en *Esegesi tomistica*, Librería Editrice della Pontificia Università Lateranense, Roma 1969, p. 329 (publicado en «Filosofia e vita», II (1961), pp. 18-39). «Los filósofos esenciales encuentran los términos esenciales y cuando se es mencionado dentro del término esencial, vamos al banquete esencial de los filósofos esenciales que es la orientación del intelecto sobre la verdad, sobre la verdad de la libertad y sobre la libertad de la verdad» (C. FABRO, *Libro dell'esistenza e della libertà vagabonda*, Piemme, Casale Monferrato 2000, aforismo 970, p. 169).

[3] Cf. G.M. PIZZUTI, *Un filosofo inattuale*, en AA.VV., *Veritatem in caritate. Studi in onore di Cornelio Fabro in occasione dell'LXXX genetliaco*, Edizioni Ermes, Potenza 1991, pp. 7-20.

[4] C. FABRO, *Appunti di un itinerario*, en AA.VV., *Essere e liberta. Studi in onore di Cornelio Fabro*, Maggioli Editare, Rimini 1984, p. 17. Las cursivas son mías. En el original, todo el texto citado está en cursiva.



En las tres direcciones aparece «metafísico». Fue, como ha sido llamado por el P. George Cottier «un metafísico de raza»[5]. El proyecto filosófico según Fabro consiste en reconducir la filosofía al fundamento de la metafísica, y en realizar en la metafísica el retorno o *resolución* del ente a su fundamento que es el ser, el *esse ut actus*. Para la comprensión de la metafísica de Fabro es importante el estudio del *modo* en que se lleva a cabo esa realización, el estudio del método de la metafísica: la *resolutio* o análisis.

Después de haber mostrado los motivos de la importancia y de la elección de este tema (1), serán considerados cuatro preámbulos (2). Tras haber descrito la *resolutio* en Fabro (3), serán presentados algunos elementos de la *resolutio* tomista (4) que, en mi opinión, deberían ser integrados en la descripción fabriana (5).

## l. Fabro y la *resolutio*

Fabro está tan atento a las grandes cuestiones metafísicas — participación, causalidad, *esse ut actus*, distinción real esencia-*esse* — que parece casi descuidar las cuestiones relativas al método. En efecto, en el último, recientísimo, libro póstumo de Fabro, *Libro dell'esistenza e della libertà vagabonda*, las voces «método» o «*resolutio*» ni siquiera aparecen en el índice analítico editado por G.M. Pizzuti, uno de los mejores conocedores de Fabro[6]. Sin embargo, afirmación repetida de Fabro, a veces con referencia explícita a Tomás de Aquino, es aquella según la cual el método de la metafísica es la *resolutio*, a veces llamada *reductio*:

> El método de la metafísica tomística no es ni intuitivo, ni demostrativo, sino «resolutivo» (PC, p. 63)[7]. «El proceso constitutivo de la reflexión metafísica es, pues, el de la «reductio» [...] esto no se trata de una tarea de abstracción o de «demostración», sino de «reflexión comprensiva» o de clarificación del ser del ente en el esse como acto originario» (PC, p. 229). «Es esta «reductio (o "*resolutio*") ad unum» la que constituye en el fondo el método propio de la metafísica, tanto en su análisis expositivo (las formas y los modos del ser predicamental), cuanto en su síntesis conclusiva (el ente por participación y el esse por esencia)» (PC, p. 499).

---

[5] G.M. COTIIER, *Prefacio*, en C. FABRO, *Introduzione a san Tommaso*, Ares, Milán 1997[2], p. 6.

[6] O.M. Pizzuti introduce la obra con este testimonio: «El ocho de diciembre de 1994, el Padre Cornelio Fabro escribe la última nota, las últimas líneas de su vida: era una declaración en la que, al final de un estrecho hábito espiritual y científico durado casi veinticinco años, confiaba al escriba el cuidado de una serie de escritos inéditos, todos ellos de gran relevancia especulativa.» (*Introduzione* a C. FABRO, *Libro dell'esistenza e della libertà vagabonda*, p. 9).

[7] C. FABRO, *Partecipazione e causalità secondo san Tommaso d'Aquino* (=PC), Società Editrice Internazionale, Turín 1960, 693 pp.



La situación resulta en cierto sentido un poco paradójica. Según Fabro, la *resolutio* es el método propio de la metafísica. Es consciente de que se trata de una noción casi completamente olvidada por la tradición racionalista occidental, que la considera un método meramente lógico e ignora la riqueza implícita en su uso medieval[8]. Fabro niega que tal noción se refiera a un procedimiento meramente lógico (análisis lógico); la llama, más bien, «un retorno al fundamento»[9], una fundación en el principio. Aunque la *resolutio* sea una de las aportaciones metodológicas más importantes y personales de santo Tomás[10], en general los tomistas del siglo XX se han ocupado de la «abstracción» y de la «separación», algunos de la «*reditio*» o «*reflexio*» y, entre los pocos que se han ocupado de la «*resolutio*», el principal representante es Cornelio Fabro[11]. Pues bien, Fabro no ha desarrollado un estudio sistemático sobre la *resolutio*, y en sus grandes obras metafísicas no cita el texto donde santo Tomás se ocupa del método de la metafísica: el comentario *In Boethio de Trinitate (BDT)*, q. 6 a. l.

Si la importancia de la *resolutio* en la historia de la metodología y de la filosofía de la ciencia ha sido reconocida por un filósofo como Jaakko Hintikka[12], mucho más se debería hacer en el contexto de la metafísica

---

[8] «La mayor parte de la literatura secundaria contemporánea sobre el análisis ignora los usos medievales de la resolución [...] Aquellos que discuten la resolución en el Aquinate parecen tener poco sentido de la larga y controvertida tradición del término para describir el movimiento de la razón, y por lo tanto dan cuentas incompletas de la noción en el Aquinate» (E.C. SWEENEY, *Three notions of resolutio and the structure of reasoning in Aquinas*, «The Thomist» (1994), pp. 199-200). Este amplio artículo (pp. 197-243) es uno de los mejores sobre la resolutio en santo Tomás.

[9] «El término *reductio* parece ser propio de Santo Tomás y no indica tanto un proceso meramente lógico de clarificación de la resolución explicativa (*resolvit*) como el "retorno al fundamento" y, por tanto, un proceso de fundación intensiva y comprehensiva que la tradición racionalista en Occidente ha olvidado por completo» (C. FABRO, *The Transcendentality of Ens-Esse and the Ground of Metaphysics*, «International Philosophical Quarterly», 6 (1966), pp. 407-408).

[10] «En opinión de M.-D. Chenu "Es [*per viam resolutionis*] Santo Tomás una de las piezas más personales de su metodología" (*Towards Understanding St. Thomas*, p. 191)» (J. AERTSEN, *Nature and Creature. Thomas Aquinas's Way of Thought*, Brill, Leiden 1988, p. 252).

[11] «El tema de la "abstractio" conceptualizante y de la "separatio" judicativa, ha sido objeto de muchos estudios, concentrados en torno a la interpretación del *In Boet. De Trin., q.5 a.3-4*. Para el tema de la "reflexio" o "reditio completa" son clásicos los estudios sobre el *De Ver., q.l a.9*, que remiten a la meditación del *De Causis* lc. 15. Menos estudiado es el tema de la "resolutio", (I, q.79 a.8; *De Verit.*, q.15 a.1...), Cf. C. FABRO, *Le retour au fondement de l'être*, «Recherches de Philosophie», 6 (1963), pp. 177-196» (J.A. IZQUIERDO LABEAGA, *La vita intellettiva*, Lectio Sancti Thomae Aquinatis, Librería Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 1994, p. 424, nota 13).

[12] «[Resolutio] ha sido promocionado como el modelo conceptual de algunas de las



tomista[13]. En efecto, me parece que las variadas interpretaciones metafísicas de los tomistas — incluso cuando están de acuerdo en afirmar las tesis o las grandes piedras angulares de la metafísica de Tomás — y la casi imposibilidad de encontrar un consenso en las interpretaciones se deben en buena medida a la falta de una explícita atención al método de la metafísica. Fabro, quizás el más agudo de los tomistas del siglo XX, el que lo ha identificado tan claramente, ofrece solo descripciones ocasionales: no encontramos, a pesar de su amplia bibliografía, un estudio sistemático.

La situación en el mundo tomista se puede ilustrar con el IV Congreso Nacional de docentes de filosofía en Facultades, Seminarios y Estudiantados religiosos de Italia, celebrado en Asís del 27 al 29 diciembre de 1972. La ponencia de Fabro, *Il ritorno al fondamento: Contributo per un confronto tra l'ontologia di Heidegger e la metafísica di S. Tommaso d'Aquino*, iba a iniciar la discusión[14]. Fabro, como de buen grado y no pocas veces, ha osado desafiar y provocar a este importante grupo de tomistas con Heidegger.

La provocación se presenta en estos términos. En este momento, es imposible pensar en un verdadero renacimiento del tomismo descuidando la tarea y la crítica ofrecida por Heidegger: la *tarea* de la reflexión filosófica consiste en la reducción-resolución-retorno al fundamento de la metafísica; la *crítica*: el pensamiento occidental ha perdido el sentido del ser. Según Fabro, la *crítica* heideggeriana es legítima; la pérdida del sentido del ser fue provocada por la distinción formal de *essentia-existentia* tal y como era comprendida por la segunda escolástica — Nominalismo y Suárez en particular —, que llegó al pensamiento moderno como identidad real de pensamiento y realidad[15]. Tomás de Aquino, sin embargo, escapa a ella. Por el contrario, ha sido él precisamente

---

ideas más importantes en la historia de la filosofía, incluyendo la historia de la metodología y la filosofía de la ciencia» (J. HINTIKKA - U. REMES, *The method of Analysis*, D. Reidel, Goston 1974, p. 1, citado en E.C. SWEENEY, *Three notions of resolutio*, p 197).

13 «Las discusiones sobre las resoluciones son una parte obligatoria de las discusiones sobre la naturaleza de la metafísica» (E.C. SWEENEY, *Three notions of resolutio*, p. 201).

14 C. FABRO, *ll ritomo al fondamento: Contributo per un confronto tra l'ontologia di Heidegger e la metafísica di S. Tommaso d'Aquino*, «Sapienza», 26 (1973), pp. 265-278. Para el debate ver AA.VV., *Dibattito congressuale*, «Sapienza», 26 (1973), pp. 357-432.

15 «M. Heidegger, siguiendo el modelo de los "filósofos esenciales" concibe como tarea de la reflexión filosófica en la época actual el "retorno [o reducción] al fundamento de la metafísica" (cf. M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, Einleitung, V Aufl., Frankfurt a.M. 1949, pp. 7 ss) para poder "pensar no solo metafísicamente, sino a partir de la esencia de la metafísica" (cf. M. HEIDEGGER, *Nietzsches Wort "Gott ist tot"*, en *Holzwege*, Frankfurt a.M. 1949, pp. 233 ss)» (C. FABRO, *Il ritorno al fondamento*, p. 265). «Cuando la verdad de un ente se resuelve toda en la esencia, puede ser agotada completamente por el pensamiento mismo» (*ibid.*, p. 268). En la obra de Fabro está muy presente esta crítica a la escolástica racionalista y suele estar asociada a la defensa de santo Tomás contra la acusación general de Heidegger a la metafísica occidental del olvido del ser.





quien realizó la *tarea* resolutiva propuesta por Heidegger gracias a un proceso que opera mediante la distinción *real* de *essentia* y *esse* y que llega hasta la demostración de la existencia de Dios[16].

Fabro considera vano el intento de conciliar la ontología de Heidegger con el concepto de ser de santo Tomás, sin embargo, es común a ambos autores el intento resolutivo[17]. Ambos son pensadores esenciales, que «caminan hacia atrás», que buscan el fundamento del ente en la reducción al ser, y que rechazan la distinción modal de esencia y existencia, verdadera responsable del olvido del ser. Para Fabro, esto es coincidir en lo esencial del proceder metafísico[18]. Pero Heidegger ha realizado esta resolución en la inmanencia[19]; la reducción al

---

[16] «En la *resolutio ad fundamentum* [Heidegger] está dominado negativamente por la distinción de essentia y existentia (en la que cree resumir todo el pensamiento occidental) e ignora del todo la composición tomística de *essentia* y *esse*. [...] Ignora completamente los términos y el significado de la *resolutio ad fundamentum* que el Aquinate ha operado mediante la *Diremtion del esse per essentiam* (Dios) y el *ens per participationem* (creatura) y el descubrimiento-posición del concepto de *esse* como acto primero intensivo» (C. FABRO, *Il ritorno al fondamento*, p. 269). «Heidegger conoce la escolástica, pero no el tomismo en absoluto; esto se deduce del modo con que menciona aquí la posición tomística que es antitética a la escolástica. En la escolástica, la esencia y la existencia se distinguen "modalmente", es decir, la misma esencia, primero posible, se convierte en real mediante el acto creativo» (C. FABRO, en *Dibattito congressuale*, p. 359). El P. Lotz, que tiende a hacer concordar los contenidos de Heidegger y de santo Tomás, reconoce que «ya en Tomás de Aquino hay una cierta tematización del ser, que Heidegger no conoce suficientemente» (J.B. LOTZ en *Dibattito congressuale*, p. 366).

[17] «Diverso è invece il giudizio quando il problema è portato sul piano teoretico del "significato" risolutivo delle istanze di risoluzione nel fondamento di Heidegger, lasciando da parte ogni velleità di concordismo esteriore [...]. Non si tratta tanto di accordo dottrinale diretto fra Heidegger e S. Tomrnaso, che non ci può essere su nessun punto, quanto di una convergenza di istanza nella tematica e nella problematica di fondo» (C. FABRO, *Il ritorno al fondamento*, p. 270).

[18] «Ambos "piensan hacia atrás", o sea, siguen el método reflexivo de "retorno al fundamento" (*Riickgang in den Grund*) que es propio de los pensadores esenciales. Ambos ven luego este fundamento en la reducción al ser, o sea, mediante la iluminación del ente o essente en el ser, [...] ambos rechazan la distinción (modal) de *essentia* y *existentia* y la consideran la principal responsable, sobre el plano teorético, del olvido del ser [...]. En este sentido, aunque pueda parecer paradójico, ningún pensador presenta una convergencia de instancias especulativas tan profunda y radical con S. Tomás como Heidegger: es imposible hoy pensar en un renacimiento verdaderamente operante del tomismo pasando por alto a la lección heideggeriana» (C. FABRO, *Il ritorno al fondamento*, p. 271).

[19] Fabro conoce un sentido clásico-realista de inmanencia: «En mi opinión, habría oposición radical entre la inmanencia en sentido clásico, es decir, realista, y la inmanencia en sentido moderno [...]. La inmanencia clásica es perfectiva, supone el ente del objeto que advierte y acoge, y supone la realidad del sujeto mismo que perfecciona; mientras que la inmanencia moderna es constitutiva, constituye el actuarse de la subjetividad que se da el ser con su propio acto y con él mismo pasa a estructurar el objeto, a fundar la objetividad»





fundamento de santo Tomás va en dirección contraria, *per viam oppositam*[20].

El vivaz debate que siguió a la conferencia — principalmente entre C. Fabro y J.B. Lotz — fue aperturando por G. Bontadini con una *hipótesis*: la rigurosidad del fundamento de la metafísica clásica como «*reductio in primum principium*», parece que no se encuentra ni siquiera en las cúspides de nuestra tradición.

> Tal rigurosidad, que aquí es entendida como «reductio in primum principium», «in evidentiam primi principii», *era temáticamente requerida, pero no era temáticamente exhibida*; y esto se puede explicar históricamente. En efecto, en determinadas épocas, sobre todo en la medieval, la cosa era tan obvia, estaba tan arraigada en las almas, que se considera casi un perder el tiempo el buscar tal rigurosidad[21].

Si en el Medioevo era así, ciertamente, hoy no lo es más. En efecto, la impresión general que se extrae de los actos es que todos los participantes estaban de acuerdo en identificar la resolución o reducción al *primum* o al *fundamentum* como la tarea esencial de la metafísica, pero que no estaba nada claro *cómo realizar* la tarea, este retorno al *primum*.

Diversas propuestas son valoradas más bien negativamente: la abstracción, la intuición eidética de Maritain[22], la *separatio* de Geiger[23], el excesivo énfasis dado al juicio y la *reditio completa* tal como la interpreta el P. Lotz[24]. B.

---

(C. FABRO en *Dibattito congressuale*, p. 415).

[20] «La *reductio ad fundamentum* de S. Tomás está exactamente en las antípodas en la diferenciación radical del *esse per essentiam* y del *ens per partecipationem* que conlleva en la creatura la distinción real radical de esencia participante y esse participado, como posibilidad trascendental y consecuencia al mismo tiempo de la creación [...] es de Heidegger de donde debe partir el discurso del retorno al fundamento: pero *per aliam, per oppositam viam*» (C. FABRO, *Il ritorno al fondamento*, pp. 277-278).

[21] G. BONTADINI, en *Dibattito congressuale*, p. 367. Las cursivas son mías.

[22] «No estaría de acuerdo con Maritain que haya una intuición. También para mí no se trata de separación, sino de *resolutio*, término que yo he encontrado en S. Tomás. Tenemos, pues, una *resolutio in fundamentum*: lo fundado, el ente, es reconducido (*resolutum*) a su fundante, es decir, al ser; y así, el ente se vuelve transparente por el ser» (J.B. LOTZ en *Dibattito congressuale*, pp. 381-384). Fabro no dice en el debate qué piensa de la intuición «maritainiana», pero es sabido que no la comparte: «Fabro prefiere [a diferencia de Maritain] hablar de "*risoluzione*" más que de intuición. La noción metafísica de ser se entiende como el término de un proceso ascendente de clarificación intelectual de lo que se entiende por potencia y acto» (A. MCNICHOLL, *On Judging Existence*, «Thomist», 43 (1979), p. 568).

[23] Para la crítica de Fabro a Geiger, cf. *La nozione metafísica di partecipazione*, Introduzione, Turín 1962[3], pp. 20 ss.

[24] «En la tesis de P. Lotz, el juicio asume una importancia notable (aunque sea entendido según la *reditio completa*); pero el juicio es expresión concreta de la dialéctica



Mondin intenta formular la cuestión en el debate en estos términos: «¿De qué modo se transforma la dedicación y la ostensión del ser por oscura e implícita en la percepción clara y explícita? Las propuestas aquí han sido tres: abstracción, reflexión, resolución»[25]. Fabro a veces llama a este proceso resolutivo *reflexio radicalis*[26].

Fabro es llamado dos veces a describir la naturaleza de la *resolutio*[27]: es un proceso ascendente, que parte del ente[28], plexo sintético del que tenemos experiencia directa, inmediata, propia; para luego ascender progresivamente de acto en acto: de los actos accidentales al acto sustancial, del acto sustancial al acto entitativo, al *esse ut actus*. El ente es sintético, compuesto; pero la composición de *essentia et esse* no es inmediatamente evidente[29]. La existencia es solo el mero hecho de esta composición[30]. La *resolutio* — del *ens* en la determinación del *esse*[31] —, es diferente de la *reditio completa*, que es solo la

hegeliana, que — olvidando el *esse* — arrolla lo real en lo ideal [...]. Su *reditio* implica el juicio (como es enseñado por S. Tomás en el *De Veritate*), pero el juicio, como principio protológico, ya no capta el ser, sino las "diferencias", o sea, las categorías estáticas del pensamiento» (D. COMPOSTA, en *Dibattito congressuale*, pp. 388-389).

[25] B. MONDIN, en *Dibattito congressuale*, p. 402.

[26] «Penetrando y haciendo un análisis de la estructura, ontológica primero y metafísica después, de lo finito, yo puedo considerar lo finito, salir luego a esa *reflexio radicalis* y decir que *ens participat esse, habet esse*» (C. FABRO, en *Dibattito congressuale*, p. 393). Fabro llama «reflexión intensiva» a lo que antes de la tercera edición de *La nozione metafisica di partecipazione secondo san Tommaso d'Aquino* llamaba «abstracción intensiva»: cf. la introducción a esta edición (Turín 1963), p. viii.

[27] La primera intervención en el debate fue la petición al P. Fabro de orientar esta tarea: «Le pido que nos indique ulteriormente el modo de satisfacer esta exigencia [la exigencia heideggeriana del retorno al fundamento], es decir, cómo ir *per aliam, per oppositam viam*» (A. DALLEDONNE, en *Dibattito congressuale*, p. 371).

[28] Sobre la importancia del punto de partida, véase C. FABRO, *The Trascendentality of Ens-Esse and the Ground of Metaphysics*, «International Philosophical Quarterly», 6 (1966), pp. 402-404.

[29] «Dentro del *ens* hay toda una dialéctica. *Ens est id quod habet esse*, es una composición de esencia y *esse*: composición que no es inmediatamente evidente. Pero escarbando dentro se llega a esta última resolución. Pero ¿cómo se capta este *esse*? Hemos escuchado al P. Lotz; yo ciertamente no me siento capaz de aceptar *sic et simpliciter* una aprehensión del *esse* (*actus essendi*) separado de la posición de la esencia que lo porta, sin que desemboque en ese *esse generalissimum* de la Escolástica. (C. FABRO, en *Dibattito congressuale*, p. 407).

[30] Cf. C. FABRO en *Dibattito congressuale*, pp. 373-376.

[31] «[P. Lotz] hace todo ese proceso interno de la *resolutio* mediante su proceso de la *reditio completa*. En cambio, yo me sitúo en la simple *resolutio*, es decir: está el *ens*, que presenta la existencia de una naturaleza, de una realidad. La existencia es el hecho de la síntesis de esencia y acto de ser, puesta en la realidad. La existencia es un efecto, un resultado, un hecho. En cambio, el *esse* es *id quod est magis intimum, profundum*. Lo inmediato, de lo cual partir, es el *ens*; y en esto creo que los máximos metafísicos no están





interiorización del alma humana[32].

En el debate, al lado de un sustancial consenso sobre la naturaleza de la metafísica como retorno al fundamento, emergieron también disensiones en torno al problema de cómo realizar tal retorno. La tesis de Fabro es que el método de la metafísica no es la *abstractio, intuitio, separatio, reditio completa*, o *demonstratio*, sino la *resolutio* o *reductio*. Esta tesis, aunque no es ampliamente tematizada por Fabro en sus obras, está estrechamente ligada a la concepción metafísica de Fabro y a las piedras angulares de la metafísica tomista. El debate ha servido para confirmar que, al intentar determinar los diversos «métodos» de la metafísica y los modos de acercarse al ente, se hacen explícitas notables diferencias entre tomistas que se supone que están de acuerdo en la determinación del objeto y la naturaleza de la metafísica.

## 2. Preámbulos

Un estudio adecuado del método de la *resolutio* en Fabro debe profundizar en los momentos de esta fundación solo descrita inicialmente en sus obras, y evaluar si su interpretación de la *resolutio* tiene verdaderamente un fundamento en Tomás. Sin embargo, primero se deberá hacer algunas reflexiones preliminares: ¡los preámbulos!

> En filosofía, los preámbulos abundan: no se puede prescindir de ellos. A veces se tiene casi la impresión de que la filosofía no es más que preámbulos, un perderse en los preámbulos, un querer comenzar siempre de nuevo, un continuo cuestionar sus “principios”. Parece que los filósofos pierden el tiempo al romperse la cabeza y al romperla a los demás, precisamente por los preámbulos, por los primeros preámbulos sin moverse nunca del punto, sin nunca llegar al *quia* [...] Quizá sea éste un defecto del filosofar, que lo aleja tan a menudo de las actividades constructivas de la vida: pero ¿por qué no podría ser también, esta intransigencia suya, el signo de su propia dignidad y elevación?[33].

---

muy distantes. Pero el problema está en la resolutio de este ens, es decir, en la determinación del *esse*, del acto por el que se dice *ens*» (C. FABRO, en *Dibattito congressuale*, pp. 420-421).

[32] «Ayer el P. Lotz, con mucha pertinencia, ha dicho [...] que la *resolutio* es la *interiorisatio*, que es activa en la *reditio completa*. Pero si he captado bien la posición de S. Tomás en esto [...] esta interiorización [...] es la *reditio completa*, que no es otra cosa que la *reditio* del alma en sí misma [...] La interiorización no es tanto para el *esse*» (C. FABRO, en *Dibattito congressuale*, p. 407).

[33] C. FABRO, *Logica e metafisica. A proposito di alcune critiche recenti al realismo tomista*, en *Esegesi tomistica*, Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense, Roma 1969, p. 279 (publicado en *Acta Pont. Acad. S. Thomae Aquinatis*, Turín-Roma



## 2.1. ¿Un método de la metafísica o muchos métodos?

Aristóteles dice en la *Metafísica* que es necesario investigar en primer lugar el método propio de cada ciencia, y no solo la lógica como método común de todas las ciencias[34]. En su *Metafísica,* sin embargo, usa diversos métodos. He aquí los cinco principales.

1) La *dialéctica* aristotélica y el estudio de las opiniones de los demás. Nadie puede hacer filosofía sin la ayuda de los demás; aunque seamos capaces de conocer verdades y, de hecho, conocemos muchas[35], habitualmente, las alcanzamos de modo parcial y con gran dificultad, a causa de la limitación de nuestra inteligencia[36]. Si cada hombre puede contribuir poco al conocimiento de la verdad, con la unión de todos los conocimientos se alcanza un resultado considerable. Incluso los que no han logrado captar la verdad nos son útiles, porque han sido la ocasión para formular doctrinas verdaderas[37]. Si eliminásemos todas las discusiones sobre las opiniones comunes de los hombres[38] y de los más instruidos y sabios, eliminaríamos cerca de dos tercios

---

1946, vol. XII (N.S.), pp. 129-150).

[34] S. Tomás comenta: «Quia non est facile quod horno simul duo capiat, sed dum ad duo attendit, neutrum capere potest; absurdum est, quod homo simul quaerat scientiam et modum qui convenit scientiae. Et propter hoc debet prius addiscere logicam quam alias scientias, quia logica tradit communem modum procedendi in omnibus aliis scientiis. Modus autem proprius singularum scientiarum, in scientiis singulis circa principium tradi debet» (*In II Metaph.*, lc. 5, n. 5). Todas las citas donde no se indique el autor son de santo Tomás.

[35] «La búsqueda de la verdad es bajo un cierto aspecto difícil, mientras que bajo otro es fácil. Una prueba de ello está en el hecho de que es imposible a un hombre captar de modo adecuado la verdad, y que es igualmente imposible no captarla del todo...» (ARISTÓTELES, *Metafísica II*, 1, 993 a 30-b 1; Rusconi, Milán 1998[4], 824 pp., a cargo de Giovanni Reale).

[36] «La causa de la dificultad de la búsqueda de la verdad no está en las cosas, sino en nosotros. En efecto, como los ojos en los noctoles (murciélago o búho) se comportan frente a la luz del día, así también la inteligencia que está en nuestra alma se comporta frente a las cosas que, por su naturaleza, son las más evidentes de todas» (ARISTÓTELES, *Metafísica II*, 1, 993 b 7-11).

[37] Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica II*, 1, 993 b 1-4 y 11-18.

[38] «En los primeros capítulos del libro I de la Metafísica, precisamente para calibrar el concepto de sabiduría (*sofia*), que es luego, el de la propia metafísica, Aristóteles se refiere continuamente *a las generales convicciones de los hombres*. Desde el punto de vista metodológico, parece considerar correcto el aceptar como verdadero aquello en lo que todos están de acuerdo. En la *Ética a Nicómaco* lo explicita de manera precisa: «Aquello en lo que todos estamos de acuerdo decimos que es verdadero» (X, 2, 1072b)» (G. REALE, *Introduzione*, en ARISTÓTELES, *Metafisica*, Rusconi, Milán 1998[4], p. xxxi).





de la *Metafísica*[39].

2) *Deducción, inducción e intuición*. La ciencia aristotélica se alcanza por deducción, es decir, demostración, a partir de premisas y principios primeros. Los principios primeros se alcanzan por intuición o por un cierto tipo de inducción[40]. Aristóteles utiliza poco la deducción en su *Metafísica*; este hecho no debería sorprender si se considera que es tarea de esta ciencia el estudio de los principios[41].

3) La *refutación* o *élenchos*[42] constituye uno de los procedimientos metodológicos más típicos de la *Metafísica* de Aristóteles. EI motivo es claro: los primeros principios, siendo evidentes en sí mismos, no pueden ser demostrados, ni lo necesitan; pueden solo ser defendidos contra quienes los niegan[43].

4) EI método *aporético* ocupa un lugar de grandísima importancia en la *Metafísica* de Aristóteles. EI método determina el camino correcto (εὐπορία) a

---

[39] «Se la *communis opinio* cuenta como portadora de verdad, *a fortiori* cuenta la *opinión de los hombres más cultos, o, mejor, de los sabios*.», por tanto, es clara la razón por la que Aristóteles no deja de involucrar las convicciones de todos sus predecesores y de discutirlas sin descanso, ya sea para mostrar que ellos, explícita, o al menos implícitamente, o incluso solo exigencialmente, querían decir exactamente lo que él mismo dice, o para reforzar sus propias convicciones refutando las opuestas. Este mover a partir de premisas admitidas por quienes se han ocupado de la filosofía, [...] constituye el rasgo típico de lo que en los *Tópicos* se ha llamado "dialéctica". Entendida en este sentido, la dialéctica ocupa un lugar ilustre en la *Metafísica*. Basta este dato: si elimináramos todas las discusiones dialécticas, eliminaríamos cerca de dos tercios de la obra» (G. REALE, *op. cit.*, p. xxxii).

[40] «Entonces tiene un puesto muy alto, en la *Metafísica*, el análisis fenomenológico y la inducción que de este análisis fenomenológico de los particulares trata de remontarse a los universales, sobre todo en el tratamiento de las sustancias sensibles» (*ibid.*, p. xxxiii).

[41] Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica* I, 1, 982 a 2. «Se ha señalado con razón que Aristóteles, que ha teorizado la deducción silogística en los *Analíticos*, presentando el silogismo científico como el proceso demostrativo por excelencia, en la *Metafísica* curiosamente, no lo aplica, o lo aplica en una medida muy limitada. Sin embargo, si se examina bien, el hecho no es para nada anormal. En efecto, el silogismo parte de principios y de éstos deduce las consecuencias. Pero el silogismo no puede deducir los primeros principios, que, de hecho, debe presuponer como necesario punto de partida. Ahora bien, la *Metafísica* se ocupada casi por entero de los primeros principios, y por tanto no los puede, por la razón ahora dicha, deducir silogísticamente. Ya en los *Analíticos Segundos* [II 19, 100b], Aristóteles destacaba la intuición como imprescindible punto de partida de la deducción, en una página muy poco conocida y, sin embargo, muy importante» (G. REALE, *Introduzione*, pp. xxxii-xxxiii).

[42] «In Graeco habetur elenchice, quod melius transfertur redarguitive. Nam elenchus est syllogismus ad contradicendum» (*In IV Metaph.*, lc. 6 n. 13).

[43] «Philosophus non considerat huiusmodi principia tamquam faciens ea scire definiendo vel absolute demonstrando; sed solum elenchice, idest contradicendo disputative negantibus ea» (*In III Metaph.*, lc. 5 n. 6).



seguir en una investigación y depende, principalmente, de la correcta posición del problema (διαπορεῖν): el modo más radical de plantear un problema es, precisamente, la *aporía*. Todo el libro III de la *Metafísica* está dedicado a las aporías (15 en total), y resulta de difícil interpretación para el lector moderno, ya que su finalidad es provocar la admiración — en el sentido griego de darse cuenta de que no puede explicar algo — mediante la comprensión de un problema importante y de difícil solución. Para resolver un problema, es necesario primero comprender adecuadamente las dificultades que entraña, ya que su resolución consiste en la solución de tales dificultades. La dificultad del problema aparece con mayor claridad si se escuchan las voces de los filósofos que piensan distintamente sobre un tema[44]. No se trata tanto de saber qué han dicho los filósofos cuanto de preparar la resolución de una dificultad. El filósofo busca el conocimiento de la verdad, no las opiniones de los hombres[45], esto porque, entre otros motivos, a veces los hombres afirman lo que no han entendido o lo que no les convence, «como cuando se cuentan historias»[46].

5) El método lógico (*modus logicus*) sirve para «introducirse» en los problemas ontológicos a través del análisis del lenguaje y de la lógica, porque los modos de predicar algo dependen del modo de ser de las cosas predicadas. No hay que dar un valor absoluto a este método y requiere mucha cautela porque hay modos de predicar que no corresponden a modos de ser, sino a la creatividad del intelecto[47]. En la *Metafísica*, por tanto, Aristóteles utiliza

---

[44] «Sicut autem in iudiciis nullus potest iudicare nisi audiat rationes utriusque partis, ita necesse est eum, qui debet audire philosophiam, melius se habere in iudicando si audierit omnes rationes quasi adversariorum dubitantium. Est autem attendendum, quod propter has rationes consuetudo Aristotelis fuit fere in omnibus libris suis, ut inquisitioni veritatis vel determinationi praemitteret dubitationes emergentes. Sed in aliis libris singillatim ad singulas determinationes praemittit dubitationes: hic vero simul praemittit omnes dubitationes, et postea secundum ordinem debitum determinat veritatem» (*In lll Metaph.*, lc. 1 nn. 5-6).

[45] «Studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum» (*In I De caelo et mundo*, lc. 22, n. 8).

[46] «Quia quandoque contingit aliqua nobis manifestari per locutionem, ex quibus intellectus nullo modo ad intelligendum magis roboratur; sicut cum recitantur mihi aliquae historiae» (*De Veritate* q. 9 a. 6).

[47] J.B. REICHMANN en *Logic and the Method of Metaphysics*, «The Thomist», 29 (1965) concede un excesivo relieve al *modus logicus*. R.A. TE VELDE, en *Metaphysics, dialectics and modus logicus according to Thomas Aquinas*, «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 63 (1996) hace las oportunas correcciones. Conviene notar que santo Tomás dice que es el método propio *inicial* de la Metafísica (*In VII Metaph.*, l. 3, n. 3: «Et ideo modus logicus huic scientiae proprius est et ab eo convenienter incipit») porque se puede hacer una primera aproximación al estudio de la sustancia investigando los diversos modos de predicación: «Magis autem logice dicit se de eo quod quid est dicturum, inquantum investigat quid sit quod quid erat esse *ex modo praedicandi*. Hoc enim ad logicum proprie





diversos métodos.

Además, en la ciencia parece prevalecer el pluralismo metodológico[48]. Esto puede ser confirmado en el modo en que santo Tomás elabora argumentos filosóficos: además de la resolución, usa varios procedimientos metodológicos como la definición, la división, la distinción, la separación, la analogía, la comparación, la metáfora, la *quaestio* y el argumento de conveniencia[49]. Por no hablar de muchas indicaciones pedagógicas: empezar por lo más fácil o lo más necesario o fundamental, p. ej., la lógica[50]; comenzar con un conocimiento global del conjunto, aunque las partes permanezcan en una cierta confusión (*sub quadam confusione*) por el hecho de que todavía no se ha alcanzado un conocimiento distinto[51]. Más tarde vendrá el conocimiento distinto de cada una de las partes; y solo al final un conocimiento distinto y completo del todo y de las partes.

Es más, la metafísica en su larga historia ha utilizado tantos métodos. Solo algunos de los más conocidos: la dialéctica (Platón, Hegel), la inducción y la resolución (Aristóteles, Santo Tomás), la deducción o composición (Proclo, Spinoza, Leibniz), la intuición (Bergson), la hermenéutica existencial (Heidegger), el análisis fenomenológico trascendental (Kant, Husserl)[52].

Además, un autor, como B. Mondin, al afirmar que el método de la metafísica es resolutivo ve tres momentos: la *observación* de los fenómenos, la *reflexión* sobre los fenómenos y la *explicación conclusiva* de los fenómenos[53]. El momento esencial y propio de la metafísica me parece el tercero: la

---

pertinet» (*ibídem*). Es decir: el estudio de los modos de predicación pertenece al lógico; el uso del *modus logicus* es propio del metafísico, no porque sea su principal método, sino porque es exclusivo de él, precisamente porque las otras ciencias particulares no hacen un uso (*ut docens*) legítimo de una ciencia máximamente universal como es la lógica (cf. *In BDT* q. 6 a. 1 donde se estudian los tres modos de *rationabiliter*, y GIOVANNI DI SAN TOMMASO, *Ars Logica*, p. II, q. 1 a. 5: *«quomodo distinguatur logica docens et utens»*).

[48] Cf. J. ECHEVERRIA, *Filosofía de la ciencia*, Akal, Madrid 1995, pp. 116-118.

[49] «Questa ricchezza e complessita della metodologia di cui S. Tommaso fa uso nell'in-dagine metafisica va tenuta sempre presente leggendo i suoi scritti, se si vuole cogliere la por-tata esatta delle sue argomentazioni» (B. M0NDIN, Manuale di filosofia sistematica, m. Onto-logia e metafisica, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1999, p. 130).

[50] Cf. *ln BDT* q. 6 a. 1 qc 2 ad 3.

[51] «Partes possunt intelligi dupliciter. Uno modo, sub quadam confusione, prout sunt in toto, et sic cognoscuntur per unam formam totius, et sic simul cognoscuntur. Alio modo, cognitione distincta, secundum quod quaelibet cognoscitur per suam speciem, et sic non simul intelliguntur» (I, q. 85 a. 4 ad 3).

[52] Cf. B. MONDIN, *Storia della Metafisica*, vol. 1, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1998, pp. 6-15.

[53] B. MONDIN, *Storia della Metafisica*, vol. 1, p. 21. Siendo Mondin un filósofo realista, la noción de «fenómeno» no tiene connotaciones kantianas o husserlianas.



explicación última es, retomando una expresión heideggeriana querida por Fabro, un retorno al fundamento[54], la búsqueda de las causas. O dicho con una expresión de la *Fides et Ratio*: no se puede acceder a la dimensión metafísica de la realidad sin «realizar el pasaje, tan necesario como urgente, del *fenómeno* al *fundamento*»[55].

Ahora bien, ¿hay algún método que explícitamente se proponga realizar este pasaje? ¿No será éste el método propio de la metafísica, aunque pueda recurrir de forma auxiliar a muchos otros métodos? La pregunta tiene sentido, como lo es el preguntarse sobre el método «propio» de una ciencia, ya que, como decía Aristóteles, no se puede utilizar el mismo método en todas las ciencias[56], Santo Tomás en su comentario a la *Metafísica* anota que, dado que la metafísica corresponde *máximamente* a la consideración de la verdad, hay que determinar entre los diversos métodos cuál es el conveniente[57]. Algunos quisieran tener en todas las ciencias la certeza propia de la matemática, pero su objeto no lo permite[58]. El método conveniente a cada ciencia no debe ser el mejor en absoluto (el que da la máxima certeza)[59], sino el mejor relativo, es decir, el conveniente al *objeto* propio de esa ciencia[60], al *fin* que se está buscando[61], y al *sujeto* que se busca[62].

---

[54] Cf. M. HEIDEGGER, *Introduzione a «Che cos'è metafisica?». Il ritorno al fondamento della metafisica*, (1949), en *Segnavia*, Adelphi Edizioni, Milán 1994[3], pp. 317-334.

[55] GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, n. 84.

[56] ARISTÓTELES, *Metafísica*, II, 3, 995a 15-17.

[57] Cf. *In II Metaph.*, lc. 5, n. l.

[58] «Sunt etiam aliqui qui omnia volunt sibi dici per certitudinem, idest per diligentem inquisitionem rationis. Et hoc contingit propter bonitatem intellectus iudicantis, et rationes inquirentis; dummodo non quaeratur certitudo in his, in quibus certitudo esse non potest» (*In II Metaph.*, lc. 5, n. 4).

[59] El método óptimo sería el matemático por la exactitud: «Ille modus, qui est simpliciter optimus, non debet in omnibus quaeri; dicens quod acribologia idest diligens et certa ratio, sicut est in mathematicis, non debet requiri in omnibus rebus, de quibus sunt scientiae; sed debet solum requiri in his, quae non habent materiam» (*In II Metaph.*, lc. 5, n. 4).

[60] «Ille modus qui est simpliciter melior, non debet in omnibus quaeri» (*In II Metaph.*, lc. 5, n. 5).

[61] «El método de la metafísica debe armonizarse con las exigencias de su objeto y de su meta. En la metafísica del ser y de la *persona* que pretendemos elaborar, el objeto es el ente en cuanto ente, mientras que su meta no puede ser sino el Ser mismo» (B. MONDIN, *Manuale di filosofia sistematica*, III, p. 131).

[62] «Modus, quo aliqua discutiuntur, debet congruere et rebus et nobis. Nisi enim rebus congrueret, res intelligi non possent; nisi vero congrueret nobis, nos capere non possemus» (*In BDT*, proemium ad qq. 5 y 6).



### 2.2. El método y sujeto humano

La figura que mejor describe el conocimiento humano es el círculo porque el discurso (la *ratio*) es un movimiento entre dos intelecciones (*intellectus*)[63]: la que se hace en la evidencia inmediata de los primeros principios, y la que se hace en la evidencia mediata de las conclusiones científicas por resolución en los principios[64]. El conocimiento científico es cierto si los juicios de las conclusiones se hacen a la luz de los principios y a ellos son reconducibles[65]; en todos los casos las conclusiones deben poderse resolver en las premisas y en los primeros principios; en las ciencias naturales es necesario resolver las conclusiones también en los sentidos que son el principio de este conocimiento. En general, todo juicio, para hacerse con certeza, debe resolverse allí donde ha surgido[66].

La lógica científica (demostrativa) se dice analítica o resolutiva, porque el juicio conclusivo es hecho en cuanto que se puede resolver en los primeros

---

[63] Santo Tomás no identifica la intelección con una *circulatio* perfecta porque en la ciencia se da el progreso, mientras que en el círculo principio y fin son idénticos (Cf. *In I De anima* lc. 8 n. 12). Un buen estudio al respecto en G.M. COTTIER, *Intellectus et ratio*, «Revue Thomiste», 88 (1988), pp. 215-228, donde Cottier distingue varios significados de *intellectus*: la facultad, el *habitus* de los primeros principios, y la operación (p. 217); distingue *ratio superior et inferior* (p. 218). Como las potencias del alma se diversifican por su objeto propio, *intellectus* y *ratio* son dos modos de ejercitar la *inteligencia* (*intuitiva y discursiva*) (pp. 220-222), pero no dos potencias distintas (p. 224); el destino metafísico de la razón humana se ve en el deseo de Dios y en la vía negativa (p. 224). «*Intellectus* designa una perfección, realizada en plenitud en el absoluto, y participada, en grados diversos, por las creaturas espirituales» (p. 225). «Es la *ratio* que permite el ejercicio del *intellectus*» (p. 227).

[64] «Assentit autem alicui intellectus [...] quia ad hoc movetur ab ipso obiecto, quod est vel per seipsum cognitum, sicut patet in principiis primis, quorum est *intellectus*; vel est per aliud cognitum, sicut patet de conclusionibus, quarum est *scientia*» (II-II q. 1 a. 4).

[65] «Iudicare non est proprium rationis, per quod ab intellectu distingui possit, quia etiam intellectus iudicat hoc esse verum, illud falsum. Sed pro tanto rationi iudicium attribuitur, et comprehensio intelligentiae, quia iudicium in nobis ut communiter fit per resolutionem in principia, simplex autem veritatis comprehensio per intellectum» (*De Veritate*, q. 15 a. 3 ad 4). «Certitudo scientiae tota oritur ex certitudine principiorum: tune enim conclusiones per certitudinem sciuntur, quando resolvuntur in principia» (*De Veritate* q. 11, a. 1 ad 13).

[66] «Iudicium enim perfectum haberi non potest de aliqua cognitione, nisi per resolutionem ad principium unde cognitio ortum habet; sicut patet quod cognitio conclusionum ortum habet a principiis; unde iudicium rectum de conclusione haberi non potest nisi resolvendo ad principia indemonstrabilia. Cum ergo omnis cognitio intellectus nostri a sensu oriatur, non potest esse iudicium rectum nisi reducatur ad sensum» *(In IV Sent.*, d. 9 q. 1 a. 4a). «Quia principium nostrae cognitionis est sensus, oportet ad sensum quodammodo resolvere omnia de quibus iudicamus» (*De Veritate*, q. 12 a. 3 ad 2).





principios[67]. Los primeros principios de la demostración científica son proposiciones per se evidentes, porque — objetiva y subjetivamente — la conveniencia o no del predicado con el sujeto resulta inmediata, y porque son inmediatos también los conceptos de los que están formados, en cuanto son los más simples y universales. El primer principio de todos, presupuesto en todos los demás, es el de no contradicción. Toda verdad, y no solamente la científica, tiene en ella su presupuesto primario y universal, salvo la propia verdad de este principio.

La circularidad en el movimiento de la razón al partir y tornar al intelecto encuentra su expresión en el método de la composición o síntesis y de la resolución o análisis. La *ratio* busca las conclusiones (*in via inventionis*) y finalmente las juzga a la luz de los principios (*in via iudicii o resolutionis*)[68]. La *resolutio* es connatural a un intelecto humano que es *ratio*. Hasta este momento nos hemos referido a la resolución en los principios del conocimiento. Sin embargo, también hay principios del ser. También ellos deberán ser considerados, ya que es precisamente en un proceso resolutivo que se da un movimiento racional de algo anterior *in cognitione* y posterior *in esse*, hacia algo que es posterior *in cognitione* y anterior *in esse*[69].

### 2.3. Método y objeto de la ciencia

El método de una ciencia debe ser adecuado a su objeto. Por tanto, la determinación del método de una ciencia no puede ser separada de la

[67] «Pars autem logicae, quae primo deservit processui, pars iudicativa dicitur, eo quod iudicium est cum certitudine scientiae. Et quia iudicium certum de effectibus haberi non potest nisi resolvendo in prima principia, ideo pars haec analytica vocatur, idest resolutoria» (*In I Post Anal.*, lc. 1 n. 6).

[68] «Circulus quidam in cognitione animae attenditur, secundum quod ratiocinando inquirit existentium veritatem; unde hoc dicit dionysius ut ostendat in quo animae cognitio deficiat a cognitione Angeli. Haec autem circulatio attenditur in hoc quod ratio ex principiis secundum viam inveniendi in conclusiones pervenit, et conclusiones inventas in principia resolvendo examinat secundum viam iudicandi» (*De Veritate* q. 10, a. 8 ad 10).

«Inquisitio enim rationis ad simplicem intelligentiam veritatis terrninatur, sicut incipit a simplici intelligentia veritatis quae consideratur in prirnis principiis; et ideo, in processu rationis est quaedam convolutio ut circulus, dum ratio, ab uno incipiens, per multa procedens, ad unum terminatur» (*In Div. Nom* c. 7, l. 2).

[69] «In omni inquisitione oportet incipere ab aliquo principio. Quod quidem si, sicut est prius in cognitione, ita etiam sit prius in esse, non est processus resolutorius, sed magis compositivus, procedere enim a causis in effectus, est processus compositivus, nam causae sunt simpliciores effectibus. Si autem id quod est prius in cognitione, sit posterius in esse, est processus resolutorius, utpote cum de effectibus manifestis iudicamus, resolvendo in causas simplices» (I-II q. 14 a. 5).





determinación de su objeto.

La fórmula aristotélica «el objeto de la metafísica es el ente en cuanto ente» encuentra un amplio consenso entre los tomistas, pero las interpretaciones y las implicancias metodológicas son variadas y no indiferentes para la metafísica y su método.

Según Fabro, el punto central, el corazón y la novedad de la metafísica tomista está en la doctrina del *actus essendi*. La creación interpretada a la luz de Éxodo 3,14, la participación platónica, el acto y la potencia aristotélicos, son los elementos de la original síntesis con la que santo Tomás ha podido darse cuenta de la estructura metafísica del *ens* creado, compuesto de esencia y de *actus essendi*[70]. Afirmar que el ente (*ens*) tiene como raíz y fundamento el acto de ser (*esse*), da a la metafísica y a su objeto una nueva dimensión. Según Fabro, gracias a esta síntesis, Tomás ha superado las desviaciones que según Heidegger habrían llevado a la caída de la metafísica y al olvido del *ser*[71].

Sería inconcebible que la novedad de la metafísica tomista no tuviese su implicación en el método. Solo un mención. V. Possenti habla de la metafísica del *esse* como una «tercera navegación». La fórmula no se originó por referencia a las tres etapas indicadas por Tomás en la *Summa Theologiae* I, q. 44 a. 2, pero se corresponde sustancialmente con éstas. En efecto, en este texto, y en otros similares[72], se hace una división de la historia de la filosofía según el punto final de resolución al que los filósofos llegaron: los primeros, los

---

[70] «Las etapas principales del esse tomístico, o del «parmenidismo tomístico» si así se quiere, parecen ser las siguientes: el sum, qui sum bíblico (Ex., 3, 14) en su contexto creacionístico (Filón) y en conformidad con la tradición patrística, la dialéctica platónica de la participación como método y el descubrimiento metafísico aristotélico del acto y de la potencia como instrumento de análisis y de semántica [Cfr. *La nozione metafisica di partecipazione*, 2ª ed., p. 5 ss., p. 315 ss.]: tres momentos que Santo Tomás, por su parte, funda y compenetra, haciendo refluir uno en el otro, en un plexo noético que. A medida que avanza su obra, se hace cada vez más evidente y pregnante y que no tiene ningún paralelo en la historia del pensamiento occidental» (PC, pp. 637-638).

[71] «Tal recuperación del *esse* tiene en el tomismo como etapas principales precisamente aquellas desviaciones que, según Heidegger, habrían conducido a la filosofía occidental al olvido del esse: la dialéctica platónica de la participación, la diéresis aristotélica de acto y potencia (materia y forma, sustancia y accidentes) ... de las que derivaría la subjetividad del ser y con ella su pérdida irreparable en el pensamiento moderno. La inversión operada por Santo Tomás tiene su núcleo genético en el principio creacionístico concentrado en torno a la noción bíblica de Dios: *Sum, qui sum* (*Exod.*, 3, 14): una noción que, a su vez, mediante la convergencia que operó entre los contrastantes principios platónicos y aristotélicos, extrae supremamente su fundación teorética» (PC, pp. 650-651).

[72] I, q. 44, a. 2, sobre la creación de la materia prima; *Q. D. De Substantiis Separatis.*, c. 9, sobre la creación de la sustancia espiritual; *CG II*, c. 37 sobre la eternidad del mundo; *De Potentia* q. 3 a. 5, donde compara el orden del conocimiento y el de la naturaleza; *In VIII Phys.*, lc. 2 sobre el orden de las causas.



naturalistas, a la materia, más tarde a la forma, finalmente al *esse*.

Para comprender la novedad tomista no es suficiente referirse a la continuidad con Aristóteles y a la fecundidad de sus principios. Para Aristóteles, en última instancia, la metafísica es, sí, una onto-teología, una ontología que culmina en una teología, pero la noción de *actus essendi* no recibe ninguna atención particular. La *Metafísica* de Aristóteles es sustancialmente *ousiología*: estudio de la sustancia como el primero de los analógicos sentidos del ente, y como principio de actualidad que explica por qué la sustancia es lo que es (esencia). Por esta razón, observa Fabro, el estudio aristotélico del ente se resuelve en el estudio de la forma[73]. Si en santo Tomás el nombre del *ens imponitur ab ipso actus essendi*[74], no es justo interpretar la metafísica tomista como pura consecuencia aristotélica, y en particular habrá que preguntarse: *primero*, qué *noción de ente* considera santo Tomás cuando define la metafísica como ciencia del ente en cuanto ente y si va más allá de la noción aristotélica; *segundo*, qué *método* permite acceder a esta noción y a su fundamento[75].

Respecto a la segunda pregunta, las dos posiciones tomistas que me parecen más serias son la *separatio* y la *resolutio*; ambas encuentran un apoyo textual en el comentario de santo Tomás *In Boethii de Trinitate*: la *separatio*, en la *quaestio* quinta sobre la división de las ciencias especulativas, y la *resolutio*, en la *quaestio* sexta sobre el método propio de estas ciencias.

La *separatio* se opone a la abstracción: el objeto de la metafísica no es alcanzable por abstracción, ni siquiera por una presunta y refinada abstracción de tercer grado, que solo daría lugar a una noción abstracta y vacía. Si el ente está compuesto de esencia y acto de ser, su comprensión será posible solo con un acto complejo capaz de alcanzar estos componentes; hay que distinguir, por tanto, tres dimensiones cognoscitivas: la experiencia sensible, la abstracción o primera operación del intelecto que capta la componente esencial del ente, y un juicio de separación, cuya naturaleza es diversamente descrita por los tomistas: según la interpretación de Wippel, se trata de un juicio negativo con el que la inteligencia juzga que aquello *por lo que* algo es reconocido como ente no debe ser identificado con aquello *por lo que* es un ente de tal o cual especie, es decir, este juicio capta el acto de ser como distinto de la esencia[76]. Con esta

---

[73] «Forma y acto, forma y perfección se corresponden y coinciden en Aristóteles sin residuos: por eso el *esse* no podía tener en Aristóteles una emergencia propia, sino que "declina" en la esencia, es transferido a la entidad de lo real: no tiene sentido, pues, en la metafísica aristotélica un tratamiento a parte del *esse*» (PC, pp. 162).

[74] Cf. *De Veritate*, q. 1 a. 1 sc3.

[75] Un breve pero exhaustivo estudio de la cuestión en C. BAZÁN, *Las concepciones de la metafísica en la escolástica medieval*, en AA.VV., *Concepciones de la metafísica*, Editorial Trotta, Madrid 1998, pp. 85-89.

[76] Cf. J. WIPPEL, *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, The Catholic University of



operación, la metafísica puede estudiar el ente en cuanto ente, distinguiéndose claramente de las ciencias particulares que lo estudian en cuanto «tal tipo» de ente. Otros tomistas siguen la interpretación de L.B. Geiger[77], en mi opinión más correspondiente al texto y al contexto de *In BDT* q. 5 a. 3; la *separatio* sería un juicio negativo que dice: no todo ente es o debe ser material. De la existencia de entes inmateriales se sigue la distinción entre la *Física*, que tiene por objeto el ente material-móvil y la *Metafísica*, que tiene por objeto todos los entes, el ente en cuanto ente.

Sin embargo, en las dos interpretaciones, la *separatio* sirve para distinguir la *Metafísica* de las demás ciencias y para determinar la formalidad del acercamiento del intelecto al ente en cuanto ente o *ens commune*. En realidad, no se habla de métodos[78]. Llegados a este punto hay que plantear una pregunta tan simple como decisiva para nuestra reflexión: ¿Se podía esperar otra cosa de la *quaestio* V de *In Boethii de Trinitate*, que trata de la división de las ciencias especulativas? El método de una ciencia es, sin embargo, algo más rico y complejo que la determinación de la operación de acceso al objeto de una ciencia. Cosa importantísima por otra parte, porque es el objeto de la ciencia es el que determina el método, y no viceversa; pero no el *objeto* solo. Ya hemos considerado el *sujeto* que hace la ciencia. Resta el *fin* de la ciencia.

### 2.4. Método y fin de la ciencia

Un «método» según la etimología (*metá* hacia, y *odós*, vía, camino) es el camino que debe ser recorrido para llegar a un objetivo o a un resultado; o, también, el modo de hacer una cosa. Por «método metafísico» se entiende, pues, el modo racional de proceder propio de la metafísica para alcanzar su

---

America Press, Washington (DC) 1984, pp. 69 ss, en particular pp. 81 y 103. Resulta problemático interpretar la *separatio* en relación a la distinción real porque precisamente la *separatio* es una distinción fuerte de *res a res*, mientras que la distinción real es una distinción de principios reales en la cosa, no realmente separables, sino solo mentalmente. Se podría responder que se separa mentalmente lo que realmente no está separado ni es separable; pero ¿es adecuado usar el término *separatio* en este sentido?

[77] Cf. L.-B. GEIGER, *Abstraction et séparation d'après s. Thomas «In de Trinitate» q.5, a.3*, in «Rev. des Sciences Phil. et Théol.», 31 (1947), pp. 3-40; publicado también en *Philosophie et spiritualité*, Cerf, París 1963, pp. 87-123. Este artículo ha dado origen a un amplio debate y a numerosos artículos de tomistas que toman posición a favor o en contra de esta interpretación. Amplia bibliografía en R. PASCUAL, *Lo separado como objeto de la metafísica*, «Alpha Omega», 1 (1998), pp. 217-218.

[78] No es casualidad que el P. Rafael Pascual, que se ha ocupado de la *separatio*, evite hablar de método, y prefiera titular el artículo que acabamos de citar: *Lo separado como objeto della metafísica*.





fin[79].

El fin de la ciencia es la explicación de su objeto y sus propiedades, es decir, el conocimiento del objeto por sus causas. La ciencia según el significado aristotélico es *conocimiento cierto de algo (genus subiectum), por sus causas, y de las propiedades que le pertenecen de modo necesario y universal*. Los libros IV y VI de la *Metafísica* de Aristóteles se abren con esta afirmación programática: «Buscamos los principios y las causas de los entes»[80], las causas primeras del ente en cuanto ente[81]. El fin de la ciencia se alcanza cuando el objeto es conocido por sus causas[82]. Si la *Metafísica* es llamada *scientia divina*, es porque la causa última del ente en cuanto ente es Dios; no porque Dios sea su objeto (*genus subiectum*)[83].

El método de las ciencias no se ocupa tanto de la determinación del objeto de la ciencia — que puede servir como principal criterio de división de las ciencias — cuanto de indicar el itinerario que debe ser recorrido para alcanzar los principios y las causas del objeto. En este punto, se puede mostrar cómo describe Fabro este itinerario fundacional o resolutivo de la metafísica.

## 3. La *resolutio* metafísica según Fabro

El itinerario resolutivo según Fabro va del *ens commune* al *esse* intensivo. La expresión «esse intensivo» proviene de una analogía utilizada por Tomás para distinguir dos modos de decir *maior*: uno *intensivo*, el otro *extensivo*. El blanco es *maior intensivo* si la blancura es más intensa, el blanco es *maior extensivo* si la superficie blanca es más extensa. Una blancura *extensiva* infinitamente grande debería ser en un cuerpo infinitamente grande; la blancura

---

[79] La expresión se refiere ante todo al proceso de construcción e investigación metafísica, pero también al modo de enseñarla: «Cum duplex sit modus acquirendi scientiam, scilicet inveniendo et addiscendo, modus qui est per inventionem est praecipuus, modus autem qui est per disciplinam est secundarius» (III, q. 9 a. 4 ad 1).

[80] ARISTÓTELES, *Metafísica VI*, 1, 1025 b 1-2.

[81] «Hay una ciencia que considera al ente en cuanto ente y las propiedades que le competen en cuanto tal. Ella no se identifica con ninguna de las ciencias particulares: en efecto, ninguna de las otras ciencias considera al ente en cuanto ente [...] nosotros debemos buscar las causas primeras del ente en cuanto ente» (ARISTÓTELES, *Metafísica VI*, 1, 1003 a 21-24. 31).

[82] «Hoc enim est subiectum in scientia, cuius causas et passiones quaerimus, non autem ipsae causae alicuius generis quaesiti. Nam cognitio causarum alicuius generis, est finis ad quem consideratio scientiae pertingit» (*In prooemium Metaph.*)

[83] «Prima philosophia tota ordinatur ad Dei cognitionem sicut ad ultimum finem, unde et scientia divina nominatur» (CG III c. 25 n. 9).



*intensiva* infinitamente grande sería la blancura separada. Este ejemplo sirve a Tomás para hablar del *esse* separado, que es el *Ipsum esse subsistens*. Fabro es consciente de ello cuando explica la noción[84]. El *esse intensivo*, dice,

> constituye el significado resolutivo del técnico ens in quantum ens, que constituye la originalidad y la superioridad absoluta de la metafísica sobre toda otra forma de saber humano y cuyo camino se despliega a partir del ENS COMMUNE separando en dos miembros principales el «ens per participationem» que es la creatura y el «ens per essentiam» que es Dios[85].

En el uso de la expresión «esse intensivo» no siempre aparece clara y explícitamente distintos el *esse* intensivo participado, es decir, el *esse ut actus* y el *esse* intensivo infinito o separado, *Ipsum esse subsistens*, lo que puede dar ocasión a perplejidad en un lector poco atento al origen y uso de la fórmula. En santo Tomás, estos dos puntos de llegada resolutivos son claramente distintos porque, como se verá, las vías de resolución son dos.

En el análisis metafísico se da una circularidad que no es estéril ni inútil, porque, aunque el punto de partida y el de llegada coincidan, hay efectivamente una profundización intensiva:

> el principio es el *esse* como acto del *ens* y el fin es el *esse* como acto de todos los actos y perfección de todas las perfecciones. El *esse* que es al principio el acto más *común* se manifiesta al final como el acto más *intenso* que trasciende todos los actos[86].

En el recorrido resolutivo, Fabro señala un doble pasaje: *primero* «de la noción inicial confusa de *ens* en general, a la noción metodológica de *ens* como «id quod est, quod habet esse» según una dualidad explícita de sujeto (*essentia*) y acto (*esse*). Aristóteles se detiene aquí, mientras que [*segundo pasaje*] Santo Tomás procede a la determinación del *esse* como acto último trascendental, que

---

[84] «Esta terminología de «esse intensivo», que hemos adoptato desde el *Saggio sulla partecipazione* de 1939 (II ed. 1950), se encuentra explícitamente en Santo Tomás en la discusión sobre el infinito: «Si enim intelligatur corpus album infinitum, non propter hoc albedo intensive infinita erit, sed solum extensive, et per accidens; poterit enim aliquid albius inveniri» (*Ver.*, XXIX, 3). Similar distinción entre la cantidad infinita extensiva e intensiva en *De Potentia*, q. I, a. 3. El *albedo intensivo infinito* sería *solo el albedo separado*, que es el ejemplo que suele traer Santo Tomás para la discusión sobre la perfección absoluta del »esse per essentiam»: cfr. p. ej. *In I Sent.*, d. 43, q. I, a. l; *Ver.*, XXIII, 7; *In lib. De div. nominibus*, c. V, lect. 1, n. 629; C. G., I, 43; II, 52; *De spir. crear.*, a. 1; *S Th.*, I, q. VII, a. 1 ad 3; q. 44, a. l; *In lib. De causis*, lect. IV; *Quodl.* III, q. VIII, a. 2; *De subst. sep.*, c. 8, c. 13 y passim» (PC, p. 221 nota 2).

[85] PC, p. 204.

[86] PC, p. 221. Las cursivas «común» e «intensivo» son mías.



es el objeto propio e inmediato de la divina causalidad»[87]. A estos dos pasajes, y a la síntesis implicada en el concepto de *ens*, corresponden dos sentidos diversos de *esse*:

> uno como esencia o acto formal y otro como *actus essendi* [...]. La filosofía de todas las tendencias ha llamado a este *esse* existencia, deformándolo[88].

En este texto aparecen las dos principales observaciones polémicas de Fabro a la general interpretación metafísica de los tomistas:

1ª) El *esse ut actus essendi* no es la existencia. Esto se ve distinguiendo la reducción fenomenológica y la resolución metafísica: la primera distingue la esencia (contenido) y la existencia (hecho); la resolución o reducción metafísica descubre la distinción entre «esencia y *esse*, como potencia y acto»[89]. Del ente se hace experiencia; del *esse* no. El *esse* participado de las creaturas «es *inaccesible* directamente tanto a la esfera perceptiva como a la formal: es propio de la consideración metafísica y es exclusivo de la metafísica tomística»[90]. El *esse* fenomenológico es el existir, la realidad *en acto*. «La existencia no es un principio metafísico, sino que es un hecho empírico y como tal es el resultado, la unión de dos actos: de la esencia y del acto de ser»[91]. El *esse ut actus* no se demuestra «se muestra» mediante el proceso de «reducción» del ente al *esse*.

2ª) El *actus formalis* no es *actus essendi*. La diferencia se puede captar en una de las descripciones más desarrolladas de la resolución hechas por Fabro[92]. Leyendo el conocido texto del *In BDT* q. 5 a. 3: «Secunda vero operatio respicit ipsum esse rei» se pregunta. «¿De qué *esse* se trata aquí?»[93]. No es directa y propiamente el *esse ut actus*. Es el *esse* que corresponde a la afirmación o negación de algo tanto en un juicio de esencia cuanto de existencia. Es el *esse* de la *síntesis*: «se afirma que a cada síntesis mental (verdad lógica) debe corresponder, directa o indirectamente, una síntesis real; la verdad y la falsedad (del juicio) expresan la relación de conformidad y no conformidad. [...] Se trata, pues, de que al *esse* (o *no-esse*) de atribución (lógico) debe corresponder un *esse* (o *no-esse*) de pertenencia real que es el *esse in actu*»[94].

---

87 PC, p. 62.
88 PC, p. 64.
89 PC, p. 232.
90 PC, p. 60.
91 PC, p. 234.
92 Cf. «La estructura intencional del ens tomístico» (PC pp. 228-238). Con estas páginas se cierra la primera parte de PC, *La formazione dell'essere tomistico*.
93 PC, p. 234.
94 PC, p. 235.





El *esse* del juicio no se relaciona per se y directamente con el *esse ut actus* que solo una reflexión metafísica muy madura es capaz de aclarar. En efecto, el *esse* al que se relaciona el nexo del juicio puede también no ser real: sino simplemente de aprehensión mental. El *esse rei* que funda inmediatamente la síntesis del juicio es la *dispositio rei*, no es todavía directamente el *actus essendi*.

> La distinción entre la primera y la segunda operación del intelecto y la fundación de la función predicativa del juicio en una concepción realista como la aristotélica, no presupone la admisión de la distinción real de esencia y esse, sino que puede detenerse (como de hecho se detuvieron Aristóteles, Averroes y los antitomistas: averroístas, agustinistas...) en las composiciones predicamentales de materia y forma, de sustancia y accidentes. [...], en realidad el acto de la síntesis del juicio corresponde y por tanto, es fundado en el esse que resulta de las composiciones predicamentales aristotélicas. Se puede concluir, por tanto, que de la distinción de las dos operaciones fundamentales del intelecto [...] no emerge aún per se el esse en el sentido de acto intensivo. Así, los dos métodos respectivos, es decir, la *abstractio y la separatio*, no pueden en este nivel darnos ese concepto que expresa la última y suprema determinación del acto[95].

Fabro prosigue brevemente diciendo que la fundación definitiva y última de la noción de ente es referida, por santo Tomás, a la composición real de esencia y *esse* y se concluye en la distinción definitiva de ente por participación y de *esse* por esencia.

En este punto, quisiera hacer *algunas observaciones críticas* a Fabro por esta descripción de la *resolutio* del *ens* en el *esse*: Fabro parece demasiado atento a la polémica con los tomistas. Este estilo tiene el mérito de identificar los momentos críticos, en particular el peligro de reducir el *esse ut actus* al hecho de existir, o al *esse* significado en el juicio o de existencia o de pertenencia de una forma a un sujeto. Sin embargo, la ausencia de una explícita determinación del método no permite un recorrido racional, claro y fundado, aunque el punto de llegada sea compartible y legítimo.

Como ya se ha dicho, en sus dos grandes obras metafísicas no se hace referencia a *In BDT* q. 6 a. 1. En *La nozione metafisica di partecipazione* (pp. 132-135), después de haber indicado que en los artículos 3 y 4 de *In BDT* q. 5 el problema es la correspondencia entre ciencia y método e indicando las dos formas de abstracción y la *separatio,* dice:

> El problema de la fundación de la metafísica ha llegado [en la q. 5 a. 4] a su momento crucial, pero, para nuestra desgracia, el Angélico no inicia una

[95] PC, pp. 235-236.



> búsqueda de tipo fenomenológico o epistemológico como nosotros desearíamos, por lo que debemos intentar hacernos camino orientándonos a la luz de los principios generales[96].

Pero uno no puede no preguntarse, ¿de qué habla la cuestión V? ¿Por qué no proseguir la investigación epistemológica en el primer artículo de la cuestión VI, que es el texto que sigue y que trata, en efecto, sobre el método de las ciencias especulativas? ¿Por qué esta dificultad para integrar lo que se ha dicho explícitamente sobre el método de la metafísica en la cuestión VI? Veamos qué es la *resolutio* en santo Tomás y cuánto puede contribuir a nuestro tema.

## 4. La resolutio en Santo Tomás

Tomás recibe el término «*resolutio*» de Boecio, que tradujo así el griego «*análisis*». La historia de este término es muy compleja[97]. Las dificultades interpretativas vienen de lejos. Según Amonio, la resolución era lo opuesto de los otros tres métodos de la dialéctica: división, definición y demostración. Geremmia Triverius decía en el Renacimiento:

> Ahora bien, todos los que tienen algún conocimiento de la dialéctica, saben qué es la definición, la división y la demostración. Pero hasta donde yo puedo ver no hay un acuerdo general sobre la resolución. Algunos la identifican con la división, otros como lo contrario a la división... y como todos están autorizados a dar su opinión, yo digo, ahora, que la resolución es lo contrario a la demostración[98].

Tradicionalmente, no se considera que la *resolutio* sea una categoría de relieve en santo Tomás. Según E.C. Sweeney, tal olvido no es justo por dos

---

[96] C. FABRO, *La nozione metafísica di partecipazione*, p. 135..

[97] Se debería distinguir diversas acepciones y dar muchos nombres; algunos de los más representativos: Euclides (ca. 280 a.C.) y sus *Elementos de Geometría*, y el comentario a esta obra de Papo de Alejandría (ca. 300-350 d.C.); filósofos escolásticos del s. XIII, como Roberto Grossatesta y Roger Bacon, con el procedimiento de la composición o síntesis, y de la resolución o análisis; la Escolástica que entrelaza aspectos deductivos e inductivos en el método científico de Aristóteles expuesto en los *Analitici priora et posteriora*, con las demostraciones llamadas *propter quid y quia*; Giacomo Zabarella (1533-89) y la escuela de Padua; Galileo y Newton; Descartes y la aplicación a la filosofía de un método fundamentalmente analítico, de origen matemático; el concepto kantiano de analítico y sintético que cualifican los juicios, etc.

[98] Cf. J. TRIVERIUS, *In texnhn* [sic] *Galeni clarissimi commentarii*, Lyon 1547, p. 14; una traducción mía de la cita y traducción de Neal Gilvert, *Reanissance Concepts of Method*, New York, Columbia University Press 1960, p. 106.





motivos: porque santo Tomás describe el modo de razonar en metafísica como resolutivo, y porque el análisis es uno de los términos más consistentes para describir el razonamiento en general y todo el conocimiento mediato[99].

La *resolutio* en santo Tomás es una noción análoga; el mismo término significa tres tipos de resolución que, aunque tienen algo en común, son diferentes, se refieren a tradiciones filosóficas distintas y se refieren a métodos utilizados en diferentes «disciplinas» filosóficas. En los *tres tipos* se repite una misma estructura discursiva: el movimiento de la razón comienza y torna a un «punto de partida» conocido incompleta y confusamente al principio y (más) claramente al final[100], y va de lo compuesto a lo simple, del efecto a la causa, del todo a las partes, de la conclusión a los principios y premisas.

4.1. *El análisis «físico» o «lógico» como división*, es la descomposición de un todo (fenómeno, problema, texto) en sus elementos o partes componentes (reales o meramente conceptuales) con el fin de comprenderlo. La principal fuente es Aristóteles y el comentario de Calcidio (neoplatónico del s. IV d. C) al *Timeo* de Platón, que santo Tomás recibió a través de los comentarios del siglo XII a las obras de Boecio[101]. Este tipo de *resolutio* se aplica sobre todo en física y en química y termina en la división de un cuerpo en sus *elementos*[102]. Santo Tomás critica a Avicebrón porque al tratar los problemas metafísicos resolvió el ente en principios materiales[103]. El prólogo al comentario a la

---

[99] «Aunque tradicionalmente la resolución/análisis no se ha visto como una importante categoría en el Aquinate, es importante en dos respectos. Primero, el Aquinate describe el camino del razonamiento en la metafísica como resolutivo [BDT q. 6, a. 1 sol c] Así, las discusiones sobre las resoluciones son una parte obligatoria de las discusiones sobre la naturaleza de la metafísica [...]. Segundo, la resolución o análisis es uno de los términos más consistentes que utiliza el Aquinate para describir el camino del razonamiento (*ratio*) de uno a otro y, junto con la composición, la división y la abstracción, es una de las vías más importantes en que el Aquinate especifica el carácter esencialmente discursivo de la razón humana» (E.C. SWEENEY, *Three notions of resolutio and the structure of reasoning in Aquinas*, pp. 200-201).

[100] «Quiero sugerir, primero, que los diferentes usos que el Aquinate hace de la *resolutio* son cada uno de ellos diferentes especificaciones de la naturaleza de la razón humana como discursiva diseñada para distintos contextos. Pero cada tipo reitera esta estructura discursiva y dialéctica, partiendo de y retornando a un «punto de partida» conocido incompleta y confusamente al principio, y al retornar con un conocimiento más claro y completo. En segundo lugar, sostendré que, detrás de este carácter común bastante laxo, los diversos tipos se ordenan en función del tipo de discurso al que se asocian, práctico o teorético, físico o metafísico, y de la estructura ontológica que descubren e implican» (E.C. SWEENEY, *Three notions of resolutio*, p. 206).

[101] Cf. E.C. SWEENEY, *Three notions of resolutio*, pp. 206-215.

[102] «Elementa, quae non resolvuntur in aliqua corpora priora» (*In II Phys.*, lc. 1, n. 2).

[103] «Unde et Plato investigando suprema entium, processit resolvendo in principia formalia [...]. Inconvenientissime igitur hic [Avicebron] per contrariam viam processit in principia materialia resolvendo» (*De subst. separ.*, c. 6).



*Política* de Aristóteles constituye quizá el principal texto en el que santo Tomás utiliza este tipo de análisis.

4.2. *El análisis geométrico o práctico, como resolución de problemas*: es el movimiento de la razón práctica que toma consejo sobre lo que hay que hacer para resolver un problema y alcanzar un fin determinado; tiene su antecedente en el *análisis* geométrico griego (opuesta a la demostración); llega a santo Tomás a través de Aristóteles y san Alberto[104]. El campo principal de aplicación es la ética. En el *orden de la intención*, el fin es el primero como causa final de la acción; y la elección de los medios tiene el carácter de último como conclusión de un proceso racional llamado *consilium*. El fin, en cuanto causa, no tiene existencia *in re*, solo *in intentione*. En el *orden de la ejecución*, el fin tiene razón de efecto y los medios razón de causa con prioridad *in esse*. En el *consejo* se procede del fin a los medios, es decir, de lo que es primero en el conocimiento, en la *intención* (el fin, el efecto) a lo que es primero en la realidad, en la *ejecución* (el medio, la causa), y esto es un proceso resolutivo que va de lo complejo a lo simple, del efecto a la causa[105].

4.3. El análisis metafísico o *resolutio* es una reversión, o retorno al principio. Un movimiento opuesto a la *compositio*, y a la división platónica y aristotélica que desciende del género a las especies porque la *resolutio* va de los efectos a las causas, de lo particular a lo universal. Santo Tomás recibe esta tradición neoplatónica de Proclo a través del Pseudo-Dionisio y san Alberto Magno[106]; y la asocia a la consideración metafísica de las cosas a la luz de su causa suprema y universal[107]; describe la *via resolutionis* como un camino de retorno de todas las cosas a la causa primera[108] y como un camino de la razón que resuelve todo

---

[104] Cf. E.C. SWEENEY, *Three notions of resolutio*, pp. 228-237.

[105] «Si autem id quod est prius in cognitione, sit posterius in esse, est processus resolutorius, utpote cum de effectibus manifestis iudicamus, resolvendo in causas simplices. Principium autem in inquisitione consilii est finis, qui quidem est prior in intentione, posterior tamen in esse. Et secundum hoc, oportet quod inquisitio consilii sit resolutiva, incipiendo scilicet ab eo quod in futuro intenditur, quousque perveniatur ad id quod statim agendum est» (1-II q. 14, a. 5).

[106] Cf. E.C. SWEENEY, *Three notions of resolutio*, pp. 215-228.

[107] «El sentido del término que he rastreado en los pensadores neoplatónicos, la resolución de los efectos en causas y principios más elevados, el Aquinate lo asocia con la metafísica" la consideración de las cosas a la luz de sus causas más elevadas y de sus principios más universales [...]. La resolución neoplatónica es diferente de las otras dos, y para el Aquinate es una representación más perfecta de la razón humana [...] Solo la resolución en este sentido es lo que el Aquinate llama *sabiduría* (ST I-II, q. 57, a. 2; II-II q. 9. a. 2)» (E.C. SWEENEY, *Three notions of resolutio*, pp. 239-241).

[108] San Tomás, al igual que san Alberto, objeta la resolución «neoplatónica» de Dionisio, que no siempre se reduce a un único primer principio: «Alberto plantea una serie de objeciones a la "resolución" en el texto de Dionisio, que no llega a un único y primer principio, sino que parece resolver en dos principios separados (ALBERTO MAGNO, *Super*



en sus principios[109]; en el *Prooemium* al comentario *In Dionysii de Divinis Nominibus*, reconoce las dificultades que el lector puede encontrar en el insólito (*inconsuetus*) proceder resolutivo de los platónicos e indica algunos errores que éstos cometían en su uso[110].

En el prólogo a su comentario a la *Metafísica* de Aristóteles, santo Tomás explica el nombre «Metafísica» por referencia a un método[111], cuya naturaleza se puede derivar de su comentario al *De Trinitate* de Boecio, q. 6, a. 1[112]. En este texto, se dice que la ciencia natural (física) procede *rationabiliter*, la matemática *disciplinabiliter* y la ciencia divina (metafísica) *intelectualiter*[113]. Así, como se atribuye a las ciencias naturales el modo *rationabiliter* — no porque sea exclusivo de ellas, sino porque en ellas se observa máximamente el modo de la razón — del mismo modo se *atribuye* a la metafísica el proceder *intellectualiter*, porque se asemeja más al conocer por simple inteligencia de los

---

*Dionysium de Divinibus Nominibus*, en *Opera Omnia*, vol. 37, pt. 1 (Ashendorff 1973), c. 4, p. 230, 11. 21-71» (E.C. SWEENEY, *Three notions of resolutio*, p. 221). En particular «Si dicatur, quod aliquid potest resolví in plura principia sicut materiam et formam et alias causas, contra: non est unius modi resolutio in diversas causas, sicut nec unus exitus ab eis; sed ipse intendir unius modi resolutionem: ergo non debuit reducere in duo [...] quod resolutio non est nisi in unum sicut in ultimum, potest tamen esse in plura citra ultimum, ita tamen quod etiam illa non sint unius ordinis, sed unum ordinetur ad alterum, et sic est in proposito» (ALBERTO MAGNO, *op. cit.*, ll. 28-33).

[109] «El Aquinate, al igual que Alberto, en una forma claramente deudora de Proclo y Dionisio, describe la via resolutionis como el camino de todas las cosas que retornan a su causa primera, y el camino del razonamiento que resuelve las cosas en sus principios» (E.C. SWEENEY, *Three notions of resolutio*, p. 221).

[110] «Accidit etiam difficultas in praedictis libris, ex multis: primo, quidem, quia plerumque utitur stilo et modo loquendi quo utebantur Platonici, qui apud modernos est inconsuetus. Platonici enim omnia composita vel materialia, volentes reducere in principia simplicia et abstracta, posuerunt species rerum separatas» (*In Dionysii de Divinis Nominibus, prologus*). B. Mondin indica algunas diferencias entre santo Tomás y los neoplatónicos al respecto del método: «El método de S. Tomás es *circular* como el de los neoplatónicos, pero mientras que en los neoplatónicos el *descensus* precede al *ascensus*, en S. Tomás el círculo inicia con el *ascensus* y se concluye con el *descensus*. Así, mientras que en los neoplatónicos el *ascensus* tiene una función eminentemente ascética y moral, en S. Tomás el *ascensus* es una búsqueda exclusivamente especulativa» (B. MONDIN, *Manuale di filosofia sistematica*, III, p. 130).

[111] Dicitur enim [...] Metaphysica, inquantum considerat ens et ea quae consequuntur ipsum. Haec enim transphysica inveniuntur in via resolutionis, sicut magis communia post minus communia» (*In libros Metaphysicorum*, proemium).

[112] «Consideratio intellectualis est terminus rationalis, propter quod dicitur metaphysica quasi trans physicam, quia post physicam resolvendo occurrit» (*In BDT*, q. 6, a. 1 co3).

[113] Sobre la historia del término «intellectualiter», cf. L. ELDERS, *Faith and Science. An Introduction to St. Thomas "Expositio in Boethii de Trinitate"*, Herder, Roma 1974, pp. 128-129.





ángeles. Aunque el hombre es un animal racional, posee una cierta participación del *intellectus*, o modo de conocer propio de la sustancia inmaterial[114]. Propio de la razón en su proceso resolutivo es el proceder de muchas cosas hasta alcanzar este simple conocimiento en el que se capta una multitud[115]. La resolución neoplatónica se asemeja a la resolución lógica aristotélica de las conclusiones en las premisas a la luz del principio de no contradicción[116].

Al describir el proceder *rationabiliter* santo Tomás había mostrado que la razón discurre de dos modos diferentes. Un discurso es siempre un pasaje de una cosa a otra (*ab uno in aliud*), pero a veces la una y la otra son distintas en la realidad, a veces no. La razón discurre no solo *secundum rationem* — por causas intrínsecas — sino también *secundum rem*, por causas extrínsecas. La *resolutio secundum rationem* o reducción de una cosa en sus causas intrínsecas o principios constitutivos — que no son «otras cosas» o «cosas separadas» —; la *resolutio secundum rem* busca las causas extrínsecas, que en cambio sí son «otras cosas»[117]. Las dos formas de resolución corresponden a dos formas de

---

[114] «Aunque el conocimiento propio del hombre se produce por la vía de la razón, sigue teniendo una cierta participación en el modo no-discursivo de conocer propio de las substancias inmateriales, a saber, el *intellectus*» (J.A. AERTSEN, *Method and Metaphysics. The «via resolutionis» in Thomas Aquinas*, en Reijo TYÖRINOJA - Anja Inkeri LEHTINEN - Dagfinn FØLLESDAL (eds.), *Knowledge and the sciences in medieval philosophy*, Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy (1987), vol. III, Yliopistopaino, Helsinki 1990, p. 6).

[115] «Sicut rationabiliter procedere attribuitur naturali philosophiae, eo quod in ipsa maxime observatur modus rationis, ita intellectualiter procedere attribuitur divinae scientiae, eo quod in ipsa maxime observatur modus intellectus» (*In BDT* q. 6 a. 1). «Sed tamen, in hoc ipso quod multa in uno convolvere possunt, sicut cum ex multis effectibus et proprietatibus perveniunt ad cognoscendam rei essentiam, intantum dignae habentur animae ut homines habeant intellectus quodammodo Angelis aequales, scilicet secundum proprietatem et possibilitatem animarum: inquisitio enim rationis ad simplicem intelligentiam veritatis terminatur, sicut incipit a simplici intelligentia veritatis quae consideratur in primis principiis; et ideo, in processu rationis est quaedam convolutio ut circulus, dum ratio, ab uno incipiens, per multa procedens, ad unum terminatur» (*In Div. Nom.*, c. 7, lc. 2).

[116] «Este sentido lógico [In Anal Post. I. lec. 1] pertenece con el sentido neoplatónico, creo, porque ambos son movimientos de confirmación o juicio que de descubrimiento [...] Podemos resolver al principio de no contradicción para las proposiciones, la primera figura del silogismo para los argumentos, y el ente y las propiedades del ente, y Dios y las sustancias separadas dentro de la metafísica. Para el Aquinate, en todos estos órdenes, tener scientia de algo no consiste meramente en conocerlo en sus principios y causas más elevados y más simples; cuando resolvemos en las causas y principios más elevados no meramente de forma relativa sino per se, i.e., a Dios, no tenemos mera scientia sino sabiduría» (E.C. SWEENEY, *Three notions of resolutio,* p. 227)

[117] «Ratio enim, ut prius dictum est, procedit quandoque de uno in aliud secundum rem,



comunidad: por predicación y por causalidad[118]. La resolución *secundum rationem* termina en el «ente», en la «forma» última por la que algo es ente (esse)[119] en aquello por lo que «ente» es predicado de todos los entes. La resolución *secundum rem* termina en la causa común de todo, Dios. Los términos de las dos resoluciones están intrínseca y «lógicamente» conectados, ya que uno es el sujeto de la metafísica (*ens*) y el otro la causa del ente en cuanto ente (Dios)[120]. Dios no es el *esse commune*[121], sino su causa.

Dos estudiosos que se ocuparon de la *resolutio* como método de la metafísica en los congresos de la *Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie médiévale* son L. Oeing-Hanhoff (1961)[122] y J. Aertsen (1987)[123] y han

---

ut quando est demonstratio per causas vel effectus extrínsecos: componendo quidem, cum proceditur a causis ad effectus; quasi resolvendo, cum proceditur ab effectibus ad causas, eo quod causae sunt effectibus simpliciores et magis immobiliter et uniformiter permanentes. Ultimus ergo terminus resolutionis in hac via est, cum pervenitur ad causas supremas maxime simplices, quae sunt substantiae separatae. Quandoque vero procedit de uno in aliud secundum rationem, ut quando est processus secundum causas intrinsecas: componendo quidem, quando a formis maxime universalibus in magis particulata proceditur; resolvendo autem quando e converso, eo quod universalius est simplicius. Maxime autem universalia sunt, quae sunt communia omnibus entibus. Et ideo terminus resolutionis in hac via ultimus est consideratio entis et eorum quae sunt entis in quantum huiusmodi. Haec autem sunt, de quibus scientia divina considerat, ut supra dictum est, scilicet substantiae separatae et communia omnibus entibus. Unde patet quod sua consideratio est maxime intellectualis» (*In BDT* q. 6 a. 1). «La *resolución secundum rationem* es la reducción de una cosa a sus causas intrínsecas; el análisis *secundum rem* busca las causas extrínsecas de una cosa» (J.A. AERTSEN, *Method and Metaphysic. The «via resolutionis» in Thomas Aquinas*, p. 8.).

118 Cf. *In BDT* q.5 a. 3.

119 «Ens autem non importat habitudinem causae nisi formalis tantum» (I, q. 5 a. 2 ad 2).

120 «La resolución *secundum rationem* es un análisis de las causas intrínsecas y una reducción a la forma más general. El término final de este proceso es el "ser", esto es, lo que se predica de toda cosa. Que la resolutio secundum rationem concierna a lo común por predicación no compromete su carácter metafísico, pues el análisis se lleva a cabo hasta la forma última, por la que algo es ente. Existe una intrínseca conexión entre esta resolución y la resolución secundum rem, pues esta última reducción es la reducción a la causa del ser en cuanto ser [...] Las dos resoluciones marcan la distinción hecha por Tomás entre el sujeto de la metafísica y las causas de este sujeto» (J.A. AERTSEN, *Medieval Philosophy & the Transcendentals*, pp. 134-135).

121 Cf. CG I, c. 26, *De potentia*, q. 7 a. 2 ad 6: I, q. 3 a. 4 ad l. Afirma lo contrario Klaus Kremer en *Die Neoplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, Leiden 1966. Critica la tesis de Kremer, C. FABRO en *Platonism, Neo-Platonism and Thomism: Convergencies and Divergencies*, «New Scholasticism», 44 (1970), pp. 69-100.

122 Cf. L. OEING-HANHOFF, *Die Methoden der Metaphysik im Mittelalter*, en P. WILPERT (hrsg. von), *Die Metaphysik im Mittleatler, Ihr Ursprung und thre Bedeutung*, Berlín 1963, pp. 71-91.





presentado dos concepciones diferentes de la *resolutio secundum rationem* y de la *resolutio secundum rem*. Presento la interpretación de Aertsen, porque integra la crítica a Oeing-Hanhoff.

L. Oeing Hanhoff interpreta la primera resolución como análisis lógico de conceptos, ya que, según Aertsen, impone en *In BDT* el esquema de la *Dialéctica* de Juan Damasceno[124]. El análisis de los conceptos es, sin embargo, un método propio de la lógica y, en *In BDT*, santo Tomás habla de una resolución a las causas intrínsecas y a las formas reales. Santo Tomás conoce una resolución lógica o análisis de los conceptos y lo utiliza para la constitución de una definición; pero este análisis lógico procede de un todo a las partes, de lo indefinidamente universal a lo que es distinto y específico[125]. La *resolutio* en *In BDT* va en la dirección opuesta, de lo que es particular a lo que es más universal: el ente en cuanto ente, en cuanto tiene el *esse* como su acto primero. La *resolutio secundum rationem* del ente en cuanto ente revela el *esse* como realmente distinto de las determinaciones que lo limitan: el *esse ut actus*, acto de todos los actos y perfección de todas las perfecciones (separado solo mentalmente: pero ésta es la distinción real tomista, una distinción real *in re*, pero no de *res* a *res*, que sería separación). Por esta vía el objeto de la metafísica es explicado *in se*, y el *esse* aparece como fundamento intrínseco del ente y de su inteligibilidad.

Oeing-Hanhoff dice que la *resolutio secundum rem* debe ser entendida como la *naturalis resolutio*, como análisis del ser en sus elementos y principios reales intrínsecos, y que éste es el método original de la metafísica tomista[126]; pero,

---

[123] J.A. AERTSEN, *Method and Metaphysic. The via resolutionis in Thomas Aquinas*, pp. 3-12; *Method and Metaphysics. The «via resolutionis» in Thomas Aquinas*, «The New ScholasticisM» 63 (1989).

[124] Cf. L. OEING-HANHOFF, *«Methode»*, en *Historisches Wörterbuch der Philosophie V*, Darmstadt 1980, pp. 1309-1311. Los cuatro métodos de la lógica, según la *Dialéctica* de Juan Damasceno son: a) el método divisivo o análisis de los conceptos; b) el método definitorio o formación de los conceptos; c) el método analítico (*resolutivo*), más tarde llamado «resolución natural», que resuelve lo compuesto en lo simple; y el método demostrativo.

[125] *In I Phys.*, lc. 1, nn. 6-7. Cf. *In III Phys.*, lc. 1, n. 3 donde santo Tomás dice que la definición del *continuum* puede ser constituida de dos modos: *secundum viam resolutionis* y *secundum viam compositionis*. «Via ad inveniendum definitiones convenientissima est per divisiones, ut patet per Philosophum in II poster., et in VII Metaphys.» (*In III Phys.*, lc. 1, n. 5).

[126] Según Oeing-Hanhoff, «la resolución *secundum rem* debe ser interpretada como un método de análisis reflexivo del conocimiento que al poner al descubierto los principios del conocimiento (“fantasma”, “especie inteligible” y “luz intelectual”) revela al mismo tiempo los principios del ente natural conocido (“materia”, “forma”, y “ser”) (cf. L. OEING-HANHOFF, *Die Methoden der Metaphysik im Mittelalter*, en P. WILPERT (hrsg. von), *Die Metaphysik im Mittleatler. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung*, Berlín 1963 pp. 81-88). Pero



observa Aertsen que, en el *In BDT* santo Tomás no habla de un análisis en los principios intrínsecos, sino en las causas extrínsecas. En efecto, el término de esta *resolutio* es Dios, Acto puro, causa real última de todos los entes y del ente en cuanto ente, por creación.

Las dificultades interpretativas de Aertsen y Oeing-Hanhoff parecen hacer más plausible la hipótesis de Bontadini en la conferencia de 1972: el método de la *reductio ad fundamentum* había penetrado así en la mente de los medievales, que hacían uso de él sin tener necesidad de referirse explícitamente a él, pero no estaba presente en la tradición escolástica, donde era «temáticamente requerido, pero no era temáticamente exhibido». Esta falta de exhibición también puede decirse, aunque en menor medida, de un «metafísico de raza» como Fabro, y es por este motivo que me permito concluir formulando una propuesta de integración.

## 5. Propuestas integrativas

Si es cierto que la tarea de la metafísica es la resolución del *ens* sin restricciones inmanentistas, es decir, la explicación del ente en cuanto ente por sus causas intrínsecas y extrínsecas, y en particular, por el *esse* y el *Ipsum Esse Subsistens*, entonces, a la determinación de una tarea debe seguir la determinación del modo de proseguirla: el método». Es un mérito de Fabro haber llamado la atención sobre la *resolutio* tomista como método de la metafísica; y es inestimable el haber arrojado luz en pasajes difíciles o controvertidos de la tradición de los tomistas. Sin embargo, falta su estudio específico sobre la *resolutio*, y en sus descripciones carecen la referencia al principal texto de santo Tomás[127], *In BDT*, q. 6 a. 1, donde se distinguen dos vías diversas de resolución.

He aquí mi propuesta: la metafísica de Fabro, tan clara en el identificar la originalidad de la síntesis tomista centrada en el *actus essendi*, y en el articular los diversos órdenes de participación, causalidad y composición, puede ganar en claridad, rigor y racionalidad si es elaborada explícita y consecuentemente como proceso de resolución del ente en su fundamento.

---

también esta interpretación plantea objeciones» (J.A. AERTSEN, *Method and Metaphysic. The «via resolutionis» in Thomas Aquinas*, p. 8). La crítica de Aertsen a Oeing-Hanhoff en profundidad en su *Medieval Philosophy & the Transcendentals, The Case of Thomas Aquinas*, E.J. Brill, Leiden 1996, p. 106, p. 133 ss.

[127] En realidad, que un filósofo no se haya ocupado de todos los sectores de su disciplina no es criticable. El propio Fabro, según el testimonio de su alumna, la hermana Rosa Goglia, a quienes acudían a proponerle algún tema para desarrollar les decía: «hazlo vos».



Véase, solo como ejemplo[128], la relación que hay entre los diversos tipos de participación y las diversas resoluciones:

1) *Resolución lógica*: la participación predicamental lógica (aristotélica) del individuo a la especie, y de la especie al género, encuentra una ulterior fundación trascendental en ese pasaje que Fabro ha llamado «quizá el texto más denso y formal de toda la historia del pensamiento occidental»[129]: *De Veritate* q. 1 a. l. En las demostraciones de la ciencia, las conclusiones se resuelven en los primeros principios, pero según Aertsen es una novedad de santo Tomás, respecto a Aristóteles, la fundación del principio de no contradicción en las primeras nociones: *ens* y *non ens*[130].

2) *Resolutio secundum rationem* y participaciones reales: las participaciones predicamentales: materia-forma, sustancia/accidente y la participación trascendental: esencia-*esse* son explicables por causas intrínsecas, por composición, con el esquema aristotélico del acto y de la potencia[131].

3) Una explicación del porqué el ser y no más bien la nada no es posible por resolución *secundum rationem* (según la causalidad inmanente): el resultado sería un panteísmo que reduce lo finito a un momento de lo infinito, donde lo infinito no goza de verdadera trascendencia, donde trascendentalidad y trascendencia serían confusas, y la libertad de la creación comprometería, porque la emanación de lo finito desde lo infinito sería un proceso analítico y necesario, y porque la realidad perdería ese carácter sintético que es propio de lo múltiple, finito, contingente. La *resolutio secundum rem* funda las perfecciones participadas en la perfección separada, causa real extrínseca de lo participado.

4) La armonía o «lógica interna» que liga las dos vías de resolución, y sus respectivos términos de resolución, se comprende también con lo que C. Fabro denomina «*causalidad sintética tomista*» y que es la síntesis operada por

---

[128] Un estudio adecuado de cada propuesta sería tarea de otros tantos artículos.

[129] «En el texto principal de la doctrina tomista [*De Veritate* q. l. a. l], el procedimiento es extremadamente riguroso y constituye tal vez el texto más denso y formal de toda la historia del pensamiento occidental» (C. FABRO, *The Trascendentality of Ens-Esse and the Ground of Metaphysics*, p. 407).

[130] No es una novedad absoluta porque no es insignificante el influjo sobre este punto del *De Hebdomadibus* de Boecio. Es en el comentario a esta obra que santo Tomás ofrece una fundación trascendental para el principio de no contradicción (cf. J.A. AERTSEN, *Medieval Philosophy & the Transcendentals*, p. 150). «Tomás lee la Introducción metodológica de Boecio desde la perspectiva de los transcendentales. El primer momento de su fundación del principio de contradicción es una resolución continua: la reducción de las proposiciones evidentes en sí mismas a los términos que las componen. Los primeros principios de demostración están compuestos de nociones transcendentales» (*ibid.*, p. 149).

[131] Cf. PC, parte tercera: *La causalità dell'essere*, sección segunda: *La causalità predicamentale*, pp. 323-396.





Tomás de la *causalidad vertical platónica* con la *causalidad horizontal aristotélica*, superando sus respectivos defectos: «*en rigor, en el platonismo histórico la participación elimina la causalidad* [...] Así como en rigor, en el aristotelismo histórico, la causalidad anula la participación»[132]. En esta «síntesis tomista» confluyen, según Fabro, la noción de participación metafísica, la noción de «esse» intensivo, la noción de causalidad metafísica y la noción de causalidad universal[133].

Creación, participación, causalidad, acto y potencia, son las piedras angulares de la metafísica tomista. El hombre puede pensar y explicar con estas categorías la realidad compleja, sintética, compuesta, múltiple; y si quiere explicarla *por causas últimas*, tendrá que analizarla. El ente es sintético. El método metafísico es analítico, la *resolutio*. El análisis no destruye la unidad del pensamiento y de la realidad. La realidad es sintética, pero el principio es simple. Una visión sinóptica de la realidad distinta de la inicial visión confusa prefilosófica solo es posible gracias al análisis. Sin análisis metafísico, toda síntesis será superficial e infundada.

La síntesis propia de la metafísica solo puede ser realizada teniendo como foco unificador el punto de máxima resolución, y alcanzar este punto es, de hecho, la tarea de la metafísica, la ciencia de los primeros principios y de las causas últimas.

La otra alternativa será una metafísica sintética que apelando a algún tipo de intuición intelectual se ahorre el laborioso esfuerzo del análisis. Sin embargo, el modo humano de imitar la simplicidad angélica no consiste en «forzar» una intuición que escapa a nuestras posibilidades, sino en el realizar a través de la resolución el camino hacia el *primum* y lo simple; esto es el análisis metafísico. Sin este análisis, uno no se convierte verdaderamente en filósofo. Decía Platón, «El que es capaz de captar en una mirada el todo es un filósofo, quien no, no lo es»[134].

---

[132] C. FABRO, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, pp. 317-318.
[133] *Ibid.*, pp. 316-317.
[134] PLATÓN, *República*, VII, 537 c.



Resumen:

*Cornelio Fabro afirma que la metafísica (tomista) sigue el método de la «resolutio». «Resolutio» es una noción que la tradición racionalista occidental olvidó, pero que S. Tomás trató de una manera original. Sin embargo, las obras de Fabro no incluyen un estudio sistemático sobre la resolución ni un tratamiento explícito del método de la metafísica. Según Heidegger y Fabro, la tarea de la metafísica es una reductio o resolutio del ente* (ens) *a su fundamento* (esse). *Sin un estudio sobre el método no parece haber forma de llevar a cabo esta tarea; y el pasaje del fenómeno al fundamento. Tras algunas consideraciones introductorias sobre el método en general, el artículo recoge las observaciones más significativas de Fabro sobre la «resolutio», señalando la ausencia de toda referencia a los principales textos tomistas sobre el tema: In «Boethii de Trinitate» q 6, a 1, que presenta los diferentes tipos de la «resolutio» en S. Tomás. El artículo considera también las interpretaciones divergentes dadas a este texto por J. Aertsen y L. Oeing-Hanhoff. Concluye con una propuesta sobre cómo integrar en la interpretación de Fabro de la filosofía de S. Tomás un estudio explícito, y sobre todo al uso, del método resolutivo.*

**Palabras claves:** Cornelio Fabro, método, metafísica, *resolutio*, análisis.

**Keywords:** Cornelio Fabro, Method, Metaphysics, *resolutio*, Analysis.

